

Nr. 502

Grüne Reihe 

Herausgegeben von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle

Kirche und Gesellschaft

Claus Dierksmeier

Säkulare Gründe für spirituelles Denken?

Neue Wege zu sozialem
Verantwortung

www.gruene-reihe.eu

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

März 2023, Nr. 498: *Johannes J. Frühbauer*
Ethische Kritik des Rassismus

April 2023, Nr. 499: *Marco Schrage*
Herausforderungen der europäischen auswärtigen Sicherheitspolitik

Mai 2023, Nr. 500: *Peter Schallenberg / Stefan Gaßmann*
Die Botschaft vom Frieden in Zeiten des Krieges. 60 Jahre Enzyklika *Pacem in terris*

Juni 2023, Nr. 501: *Arnd Küppers*
Christlicher Humanismus. Zum fünfzigsten Todesjahr von Jacques Maritain

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Brandenberger Strasse 33
41065 Mönchengladbach**

Tel: 02161/81596-0 Fax: 02161/81596-21

Internet: <https://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Redaktion

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach**

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

Mönchengladbach 2023

ISSN 2699-2485 (Print)

ISSN 2699-6278 (Online)

Seit Jahrhunderten werden Religion und Wissenschaft sowie spirituelle und säkulare Denkweisen gegeneinander ausgespielt. Eine Neuausrichtung der Debatte ist notwendig – und auch möglich, weil säkulare und spirituelle Reflexionen, statt sich notwendig zu konterkarieren, einander sehr wohl bekräftigen können. Insbesondere scheint eine solche Neuausrichtung angezeigt, da Fortschritte der Naturwissenschaften gleichauf mit Überlegungen der Philosophie zunehmend den lange vorherrschenden materialistischen Anti-Spiritualismus untergraben. Nicht nur die Quantenphysik lädt zu einem neuen Umgang mit spirituellen Weisheiten und ihren Bildern vom Universum ein. Auch die philosophische Suche nach dem Wahren, dem Guten und dem Schönen verdeutlicht eine tiefe Affinität menschlichen Denkens zu transzendenten Vorstellungen. Kurz: Es gibt gute säkulare Gründe, sich mit spirituellem Denken zu befassen und von dieser Warte aus den hergebrachten Streit zwischen Wissenschaft und Religion zu entschärfen.

Kein Zwang zu reduktionistischen Weltanschauungen

Die Fortschritte der Naturwissenschaften in den letzten Jahrhunderten sind beeindruckend. Sowohl die quantitative Zunahme als auch die qualitative Verbesserung des menschlichen Wissens durch wissenschaftliche Modelle, Experimente und Theorien begeistern, da sie Aberglauben und Vorurteile zurückdrängen und dabei gleichzeitig unser Bewusstsein für die gewaltigen Dimensionen des Universums schärfen.¹ Während die menschliche Selbstsicht wiederholt durch wissenschaftliche Erkenntnisse gedemütigt wurde, die unsere Position im Universum dezentrierten, zeigten die intellektuellen Fortschritte der Naturwissenschaftler*innen doch zugleich stets auch die erstaunliche Fähigkeit unseres Geistes, in immer neue Bereiche des Universums vorzudringen. Ein Verstand, der in der Lage ist, sich so tief und weit auszudehnen, dehnt letztlich wohl auch sein Gefühl der Ehrfurcht vor der unendlichen Kette des Seins auf eben jenen Geist selbst aus, der seine kosmische Umgebung erkundet, und sich fragt, was unser forschendes Bewusstsein überhaupt erst möglich macht. Das ist die gute Nachricht.

Die schlechte Nachricht ist, dass die die Standardmethoden der Naturwissenschaften nach wie vor Nachteile für spirituelles Denken mit sich bringen. Ein Beispiel dafür liefert das konventionelle „Ich-Es“-Modell der mechanistischen Physik, welches Phänomene (das „Es“) gänzlich „von außen“ beobachtet und erklärt. Bis weit ins frühe 19. Jahrhundert leistete das „Ich-Es“-Modell beeindruckende Dienste. Als Galileo

Galilei etwa Gegenstände unterschiedlicher Masse vom schiefen Turm in Pisa fallen ließ, waren seine Gemütslage oder auch die Art seiner religiösen Überzeugungen usw. für die Ergebnisse jener Experimente irrelevant. Im Gegenteil, das Abstrahieren von solchen persönlichen, qualitativen Aspekten ermöglichte erst erfolgreiche quantitative Forschung. Und das gilt, in Grenzen, bis heute.

Doch als das „Ich-Es“-Modell später über den Bereich der Newtonschen Physik hinaus angewendet wurde, kam es zu einem Zusammenstoß mit spirituellen Weltanschauungen. In der Mechanik des frühen 19. Jahrhunderts gab es ja buchstäblich keinen Platz bzw. Raum für die Themen der traditionellen Metaphysik (wie Gott, Freiheit und Seele). Es überrascht daher kaum, dass die daraus resultierende Weltanschauung eines (auf Geist und Spiritualität verzichtenden) „eliminativen Materialismus“ außerhalb der Naturwissenschaften auf Misstrauen und Ressentiments stieß.

Nun sind sich die Naturwissenschaftler*innen selbst seit geraumer Zeit der Grenzen des „Ich-Es“-Modells bewusst. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als Physik begann, die subatomare Ebene zu erforschen, wurde deutlich, dass die operativen Axiome des „Ich-Es“-Modells der Wissensgenerierung – demzufolge der menschliche Geist der Forscher und Forscherinnen den Gegenstand, den sie analysieren, keinesfalls beeinflusst – nur Postulate sind. Und obschon in vielen Fällen solche Postulate der Realität durchaus nahekommen, verschleiern sie dieselbe in anderen Fällen auch. Als etwa die Quantentheorie die Newtonsche Physik ablöste, wurde transparent, dass die Axiome des „Ich-Es“-Modells nur für eine Teilmenge der physikalischen Realität Sinn machen. Seitdem ist in den Naturwissenschaften die unvermeidliche Verwicklung von *Theorie* in das, was als *Datum* gilt, anerkannt,² und die Theoretiker und Theoretikerinnen selbst wurden (wieder) als mitbestimmende Faktoren hinter den Tatsachen sichtbar, die sie beobachteten; eine Sichtweise, nebenbei bemerkt, welche die Philosophie nicht erst seit Immanuel Kants Tagen wiederholt angeboten hatte.³

Das Ergebnis? Eine Position, die etwas nur dann als wahr anerkennt, wenn es in die Form des „Ich-Es“-Modells äußerer Beobachtung passt (und so z.B. alles geistige Leben zu bloßen Epiphänomenen bewegter Materie erklärt), kann also allein schon auf der Grundlage und in Begriffen der zeitgenössischen Physik abgelehnt werden. Die heutige Sicht auf das physikalische Universum zwingt uns also keineswegs zu den religionsfeindlich-reduktionistischen Weltanschauungen, die der eliminative Materialismus vertritt.⁴

Noch weniger scheint das „Ich-Es“-Modell geeignet, die Innenseite der Natur (körperliche Selbstwahrnehmung usw.) zu beschreiben, soziale Interaktionen, ästhetische und moralische Phänomene oder die Beziehungen des menschlichen Geistes zu sich selbst zu erfassen, geschweige denn seine innere Transzendenz. Vielmehr besteht der Unterschied zwischen stimmiger Wissenschaft und irrigem Szientismus⁵ gerade darin, solche methodologischen Grenzen nicht zu verwischen. Entsprechend ist das „Ich-Es“-Modell durch die Erkenntnisse der Geisteswissenschaften und die Weisheiten der spirituellen Traditionen zu ergänzen, in deren Mittelpunkt die „Ich-Du“-Perspektive einer Kommunikation von Geist zu Geist steht.

Unterschiedliche Wissensformen aussöhnen

Wie aber kann eine nicht-szientistische, spiritueller Vernunft gegenüber offene Konzeption von Wissenschaft aussehen? Angesichts der Pluralität und Vielfalt empirischer, historischer, rationaler, ästhetischer, moralischer und spiritueller Konstruktionen der Wirklichkeit ist vor allem zu fragen: Wie lässt sich vermeiden, dass eine bestimmte menschliche Wissensform bzw. Wissenschaftsdisziplin alle anderen kannibalisiert, ohne andererseits einem Relativismus der Beliebigkeit das Wort zu reden? Wie können wir eine Landkarte des Wissens entwerfen, die dem Reichtum des menschlichen Bewusstseins gerecht wird und gleichzeitig kohärent und übersichtlich genug ist, um normative Orientierung für unser tägliches Leben zu bieten?

Zunächst muss festgestellt werden: Bestimmte Wissenszugänge neigen erfahrungsgemäß mehr als andere dazu, zu allumfassenden Weltanschauungen ausgewalzt zu werden und alternative Sichtweisen zu kolonisieren. Materialismus zum Beispiel wertet zwangsläufig die innere Dimension spirituellen Lebens ab. Wenn wir die Welt durch eine „Ich-Es“-Linse betrachten, gerät die spezifische Natur von „Ich-Du“-Beziehungen sofort aus dem Blickfeld. Umgekehrt gilt das nicht. Wer von der Innerlichkeit des intra- und interpersonellen Bewusstseins ausgeht, kann durchaus in dessen weiterem Rahmen auch weniger komplizierte Konstellationen zulassen, die eher dem Subjekt-Objekt-Modell der klassischen Mechanik entsprechen. Anders und eher sozial- bzw. humanwissenschaftlich ausgedrückt: Beschreibungen aus der Perspektive der 3. Person schließen solche aus dem Blickwinkel der 1. Person und der 2. Person aus – aber nicht umgekehrt.

Aus diesem Grund müssen wir, wo es um spirituelle Weisheit geht, von einer Prämisse angemessener Komplexität starten. Während wir das,

was im Wesentlichen *relational* ist (z.B. die symbolische Kommunikation in einer religiösen Gemeinschaft), nicht mit einem atomistischen Vokabular beschreiben können, können wir umgekehrt Individuen sehr wohl als unverzichtbare Knotenpunkte relationaler, symbolverarbeitender Netzwerke fassen. Insofern sollten wir bei der Suche nach einer integrativen Darstellung der vielen Formen menschlicher Weisheit nicht mit der elementarsten, sondern mit der fundamentalsten Analyseebene beginnen – nämlich mit uns selbst, unserem Geist, unserem kommunikativ getragenen Selbstbewusstsein.

Anstatt durch die Wahl unserer Methoden das menschliche Bewusstsein bereits aus dem Bild zu drängen, wäre darauf zu dringen, dass die symbolischen Wahrheiten, die eben dieses Bewusstsein in Kunst, Religion und Philosophie repräsentieren, von sich her, in symbolischer Aneignung und also durch das Aneignen von Symbolen, erfasst werden.⁶ Zunächst wäre dafür zu erwägen, ob und inwieweit Symbole für die Wahrheiten eines bestimmten Wissensbereichs konstitutiv sind, damit wir nicht, sämtliche immaterielle Phänomene außer Acht lassend, sogleich die wahre Quelle der Erkenntnisse, die wir suchen, übersehen.

Sind Symbole denn immer einschlägig?

Denken wir uns Ingenieure, die getreu nach einem bestimmten Bauplan ein Flugzeug erstellen. Sollte es nachher nicht fliegen, wird untersucht werden, ob die ihnen eingangs zur Verfügung gestellte Anleitung physikalisch danebenlag. Ob die Ingenieure dies ihrerseits (zum Zeitpunkt der Fertigstellung) erkennen konnten oder nicht, muss sodann anhand einer Theorie über (die Bedingungen der Möglichkeit) des ihnen seinerzeit zur Verfügung stehenden Wissens beurteilt werden. Der angemessene Weg zur Klärung der Frage nach der (moralischen sowie rechtlichen) Verantwortung der Ingenieure für das Flugversagen führt also von der *Erkenntnistheorie* (betreffend, was sie seinerzeit wissen konnten) über die *Ontologie* (betreffend, was der Fall war) zur *Ethik* (betreffend, was sie hätten tun sollen) nach der bereits von den Römern sprichwörtlich gemachten Binsenwahrheit, dass man von niemandem etwas verlangen kann, wozu er oder sie nicht in der Lage ist (*ultra posse nemo obligatur*). Anders formuliert: *Du sollst, insofern Du kannst*.

Wenn wir jedoch von physikalischen zu existentiellen Wahrheiten übergehen, gilt die umgekehrte Devise: *Du kannst, da Du sollst*. Ein anschauliches Beispiel dazu findet sich in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV 5:30): Ein böswilliger König will einen Unschuldigen durch die Falschaussage eines Zeugen vernichten. Um Letzteren zur

Lüge zu zwingen, übt der König enormen Druck auf ihn und die Seinen aus. Nun können wir zwar nicht mit Sicherheit sagen, meint Kant, wie wir persönlich unter derartigem Zwang handelten, aber dennoch nicht leugnen, dass jenem Zeugen die Möglichkeit verbliebe, bei der Wahrheit zu bleiben. Seine ultimative Freiheit, wenn auch zum Preis seines Lebens, sei nicht abstreitbar. Lebensgeschichten etlicher Märtyrer bezeugen diesen Gedanken.

Wir lernen, das ist Kants Schlussfolgerung, was wir frei sind zu tun, indem uns klar wird, was zu tun wir moralisch verpflichtet sind. Der moralische Imperativ enthüllt einen sonst vielleicht überdeckten Aspekt unserer menschlichen Natur: Er *symbolisiert* die radikale Freiheit, die unserer Persönlichkeit zugrunde liegt. Im Gegensatz zum vorherigen Szenario mit den Ingenieuren geht hier die *Ethik* (was wir tun sollten) der *Ontologie* (was wir tun können) voraus, und – sofern wir erklären wollen, wie eine dermaßen radikale Freiheit überhaupt möglich ist – müssen wir zuletzt unsere *Erkenntnistheorie* (was wir wissen können) umgestalten, um dem Vorkommen solcher existentiellen Wahrheiten Rechnung zu tragen.⁷

Was folgt daraus? Wir benötigen einen personenzentrierten, introspektiven Ansatz, der sich von unserem Selbstbewusstsein aus zur äußeren Welt fortbewegt, um der existentiellen Dimension unserer moralischen Freiheit wie Verantwortung gerecht zu werden. Der Innenraum des Symbolischen, in dem sich unser Geist bewegt, findet und artikuliert, ist für existentielle Wahrheiten keine Neben-, sondern die Hauptsache; er muss nicht nur von außen vermessen, sondern er muss vor allem betreten werden.

Die Religionen wussten das seit je. Aber nicht nur spirituelle Köpfe haben die existentiellen Symbole unseres Geisteslebens studiert. Auch die Philosophie hat stets untersucht, wie das menschliche Bewusstsein versucht, sich selbst vermittels symbolischer Ausdrücke zu erhellen. Ob auf der Suche nach der Einheit der Wahrheit, der Reinheit des Guten oder der Vollkommenheit des Schönen, die philosophische Analyse ist dabei immer wieder auf Symbole der Unendlichkeit, der Unbedingtheit und der Transzendenz gestoßen. Verschiedene philosophische Traditionen – nicht nur religiös affilierte – erkennen etwa an, dass ein *Transzendieren* der materiellen Welt bei der Verfolgung der grundlegenden Ideale des menschlichen Geistes tatsächlich *transzendental*, d.h. funktionell unverzichtbar ist.⁸ Während sie direkt das Wahre, das Gute und das Schöne erforschte, leistete die Philosophie so zugleich immer auch indirekt eine äußerst wichtige Zuarbeit zur spirituellen Selbstaufklärung des Geistes.

Das Wahre

Seit jeher hat die Philosophie gefragt, wie der menschliche Geist über seinen Innenraum hinausgreifen und das ihm in der Außenwelt Entgegen-Stehende erfassen könne; wie kann das Ich in den Gegenstand ein- oder wie kann das Subjektive zum Objektiven vordringen? Können wir Wahrheit von etwas außerhalb unseres Selbstbewusstseins (oder wenigstens eine Annäherung daran) erlangen? Oder verbleibt all unsere vermeintliche Erkenntnis stets gefangen in einem bloßen Tanz selbstgemachter Bilder und Projektionen? Wie wäre eine Korrespondenz zwischen dem, was wir denken, und dem, was ist, zu gewährleisten?

Einige sind an der Schwierigkeit, jenes korrespondenztheoretische Anliegen einsichtig zu begründen, verzweifelt bzw. haben es für un erfüllbar erklärt. Dann bleibt nur der Rückzug auf kohärenz- bzw. konsistenztheoretische Projekte übrig oder sogar der Appell, das Verlangen nach Wahrheit aufzugeben.⁹ Wer jedoch an der Alltagsintuition festhält, dass Wahrheit im emphatischen Sinne genau dann vorliegt, wenn eine Entsprechung zwischen Bewusstsein und Sache, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Geist und Welt zuwege gebracht wird – und genau in diesem Anspruch gerechtfertigt sein möchte –, muss fragen: Wer oder was könnte der epistemische Garant unseres Glaubens an die Wahrheitsfähigkeit unser Wissensanstrengungen und Denkbemühungen sein?¹⁰

In der christlichen Philosophie der Patristik¹¹ und des Mittelalters lautete die Antwort darauf zumeist unverblümt: Gott. Als Ursprung sowohl der Welt als auch des menschlichen Geistes garantiert Gott die Kommensurabilität beider; Er stünde sonst mit seiner eigenen Schöpfung im Widerspruch. Genauer: Die Strukturen göttlichen Seins teilen sich, dieser Ansicht zufolge, der Welt (ontologisch) als Gesetze und dem Geist (epistemologisch) als Kategorien mit – und stellen so sicher, dass sich Letztere prinzipiell erfolgreich auf Erstere beziehen können. Wahrheit über Außermentales ist also grundsätzlich möglich. Gleichwohl bleibt Irrtum wirklich, da das menschliche Erkennen (kognitiv wie voluntativ) von der Endlichkeit der menschlichen Kräfte und Anstrengungen abhängt. Einige können, andere wollen nicht zur Wahrheit vordringen. Aber dass es überhaupt zur Korrespondenz von Welt und Geist in wahren Aussagen kommen kann, erscheint im Rahmen einer solchen philosophischen Theologie als gesichert.

Während viele, obschon nicht alle christlichen Denker diesen Gedanken *personalistisch* dachten – so dass Gott im zutreffenden menschli-

chen Erkennen als ähnlich aktiv zu denken ist wie in unserem moralisch trefflichen Handeln seine Gnade wirkmächtig aufscheint –, so lässt jene Konzeption allerdings auch eher *strukturalistische* Deutungen zu. Eine solche Version der Ermöglichung von Wahrheit durch die Verschränkung von Welt und Ich im göttlichen „Absoluten“ vertrat beispielsweise Hegel. Das Hegelsche System läuft zwar auf den Begriff eines personalen Gotts als Ziel zu, jener Begriff wohnt demselben allerdings zunächst nur als Möglichkeit und nur zu Ende desselben bzw. nach Abschluss seiner vollständigen logischen Entfaltung auch als Wirklichkeit inne. Das menschliche Verlangen nach Wahrheit muss daher nicht auf eben jene ultimative Entfaltung aller dialektischen Bestimmungen warten, um wenigstens näherungsweise befriedigt zu werden. Vielmehr garantiert bei Hegel bereits die interne Strukturiertheit des Absoluten – d.h., dessen Selbstteilung bzw. Selbstentfaltung in ontologische wie epistemologische Bestimmungen –, dass Wahrheiten ‚unterhalb‘ der Ebene des sich seiner selbst vergewissernden personalen Geistes, beispielsweise logische Beziehungen sowie der erfolgreiche Bezug von Erkenntnis kategorien auf naturgesetzliche Gegebenheiten auch zuvor möglich sind.

Das solcherart zu erlangende menschliche Wissen von der Welt der Natur und des Geistes bleibt zwar der Überbietung durch nachfolgende dialektische Stufen anheimgestellt, liefert aber innerhalb seiner (akkurat immer erst *ex post* anzugebenden) Geltungsgrenzen durchaus (Teil-)Wahrheit(en). Und insofern für Hegel nicht erst das vollentfaltete (personale) Absolute, sondern bereits das jenem Ausdifferenzierungsprozess zugrundeliegende (strukturelle) Absolute als (wenngleich noch unvollständiger) Begriff von Gott gilt, verweist auch und gerade in jenem strukturalistischen Zugriff der Rekurs auf die Ermöglichungsbedingungen des Wahren auf einen jenseits des Säkularen liegenden Urgrund.

In der Philosophie des 20. Jahrhunderts wurde weithin zwar weniger vertraulich mit dem theologischen Erbe umgegangen; untergegangen ist der Gedanke einer ultimativen Einheit allen Seins, welche die Möglichkeit eines (zumindest approximativen) Erkennens der Realität gewährt, allerdings nicht. In etlichen panpsychistischen und panentheistischen Varianten¹² wird jener Grundgedanke bis auf den heutigen Tag immer wieder aufgenommen.¹³ Denn er antwortet auf eine Frage, welche durch eine rein empirisch ausgerichtete evolutionäre Erkenntnistheorie nur schwer zu beantworten ist.

Das Erkenntnisverhalten von Individuen und Gruppen leistet ja, so die gängige biologische Lesart, einen mehr oder weniger hilfreichen Bei-

trag zu deren Fortpflanzungschancen: Organismen, deren Wirklichkeitswahrnehmung massiv in die Irre geht, haben geringere Chancen, Futter aufzutreiben, Feinde zu gewahren und mithin lange genug zu überleben, bis sie genug Nachwuchs gezeugt haben. Die fortschreitende *Optimierung* von wahrheitsfähigen Weltkonstruktionen durch Selektionsdruck erscheint nachvollziehbar. Wie aber steht es um deren *prinzipielle Möglichkeit*? Dass biologische Organismen nämlich überhaupt in der Lage sind, sich in ihrem Innenverhältnis ein (zumindest in Grundzügen) angemessenes Bild ihrer Außenwelt zu machen, treibt zu weitergehenden Spekulationen an.

Denn sicherlich: Was genau jeweils als Emergenz von Wahrheit(en) im Prozess der Evolution am Orte dieser oder jener Lebensform erscheint, ist kontingent. Aber: Dass überhaupt im evolutionären Prozess so etwas wie Korrespondenz-Wahrheit emergieren kann, nicht. Derlei lässt sich nur schlüssig denken, wenn zwischen dem Innen und dem Außen ein Junktum postuliert wird, dass den erkennenden Subjekten vorausliegt - und nicht erst durch sie konstituiert wird. Dafür müsste das Universum selbst, jenseits - oder besser: inmitten - all seiner in Raum und Zeit manifestierten Realisierungen eine Kapazität für Formen von Bewusstheit bereithalten, die ein sich kritisch auf die Ermöglichungsbedingungen seiner eigenen Geltungsansprüche beziehendes Selbstbewusstsein einschließen; eine Möglichkeit, die im Zuge von Evolution unter kontingenten Bedingungen sodann zur Wirklichkeit werden kann (jedoch nicht muss). Das soll heißen: Auch in dem dezidiert nicht theologisch motivierten Ansatz der evolutionären Epistemologie verweist der über sich hinausfragende Geist des Menschen auf einen ihm vorausliegenden Grund seiner selbst.

Wiederholt zeigt sich: Wer einem emphatischen Begriff von Wahrheit folgt, findet im Regress auf dessen begriffliche Voraussetzungen *nolens volens* einen Fingerzeig auf das Spirituelle.

Das Gute

Sakrale Symbole zeigen von jeher auf, wie der Weg zum erfüllten Leben durch Zonen moralischer Gefährdungen und Infragestellungen führt, die auf dem Weg zur menschlichen Bestimmung gemeistert werden müssen. Die in ihnen vermittelte moralische Weisheit - und die sie ihrerseits stützenden Grundannahmen über die Natur der Wirklichkeit insgesamt als für moralisches Wirken offen oder gar auf es ausgerichtet - lieferten philosophischen Ethiken nicht selten entscheidendes Ausgangsmaterial. Die moralischen Lehren spiritueller Gemeinschaften

und die von ihnen dargestellten edlen Überzeugungen, Ziele und Taten fanden in der Moralphilosophie ihr Echo in Konzeptionen einer allumfassenden und radikalen Idee des Guten.

Das Gute, welche spirituelle Erzählungen vor Augen bringen, ist ja nicht nur quantitativ umfassender als die vielerlei Güter, auf die sich beispielsweise die Sozial- und Wirtschaftswissenschaften für gewöhnlich konzentrieren, sondern es weist auch oftmals eine qualitativ andere Natur auf; eine, die deutlich über die Logik von Eigeninteresse und symmetrischer Gegenseitigkeit hinausgeht. Dieses spirituelle Erbe zeigt sich unter anderem darin, dass religiöse Narrative ihre Anhänger dazu auffordern, moralische Integrität auch in Situationen existentieller Bedrohung, asymmetrischer Machtverhältnisse oder des Fehlens gemeinsamer Interessen oder gegenseitiger Unterstützung zu wahren. Ermahnungen, sich um das Wohlergehen entrechteter Gruppen, marginalisierter Individuen, kommender Generationen oder sogar der eigenen Feinde zu kümmern, verweisen auf eine ethische Verpflichtung, die sich kaum auf ein eigennütziges oder darwinistisch-gattungsmäßiges Nutzenkalkül zurückführen lässt. Sie verweisen vielmehr auf eine *unbedingte* (Quelle der) Verpflichtung, Gutes zu tun.

Obschon der alltäglichen Moral und ihrer weltlichen Belange nicht zuwider, stellt jenes unbedingte Gute, das von religiösen Traditionen angestrebt wird, ein Gegenideal zur bedingten Logik gegenseitiger Verträge und Verpflichtungen dar. Die spirituellen Symbole des Guten erfordern zu ihrer Auslegung eher Begriffe wie spontane Gabe oder grenzenlose Großzügigkeit. Den in ihnen zum Ausdruck kommenden moralischen Erfahrungshintergrund hat die Philosophie rekonstruiert als Fähigkeit bzw. Freiheit zu spontanem, autonomem und supererogatorischem Handeln.¹⁴ Dabei wirft die Unermesslichkeit jenes Potenzials – theologisch gesprochen: des göttlichen Geschenks unbedingter Freiheit – sogleich die Frage nach dessen Ursprung auf. Unsere Fähigkeit zu selbstlosem Handeln, zur Vergebung von Fehlern und zu einem immer neuen Aufbruch zum Guten und dergleichen mehr verweisen auf ein Ideal und eine Quelle reichhaltigster Solidarität, grenzenloser Großzügigkeit und überfließender Nächstenliebe, die auch heute noch leicht als säkularisierte Versionen spiritueller Konzepte erkannt werden können.

Das Schöne

Schönheit ist seit jeher ein formales und inhaltliches Merkmal religiöser Symbolik. Die ästhetische Einheit von Form und Inhalt – wie Symbole kommuniziert werden und was sie verdeutlichen – bringt den partizi-

patorischen und kreativen Charakter spiritueller Erfahrung zum Ausdruck. Philosoph*innen haben daher stets das Schöne vom Nützlichen abgegrenzt: Akte der ästhetischen Rezeption und Produktion - und der enorme Aufwand an Zeit und Energie, die sie verlangen - verweisen auf eine menschliche Fähigkeit zur unverzweckten Interaktion mit der Lebenswelt. In dieser allen Nutzen überschießenden Fähigkeit wurde oft ein Fingerzeig auf die überweltliche Natur und Herkunft des menschlichen Geistes gesehen.¹⁵ Und das nicht zufällig.

Das Schöne unterscheidet sich auch vom lediglich Angenehmen, da es uns herausfordert, indem es Anspruch auf allgemeine Zustimmung erhebt. Ob erfolgreich oder nicht, der Anspruch, den das Schöne auf unser Urteil erhebt, unterscheidet sich deutlich von dem, was wir zum Beispiel bei angenehmen Speisen empfinden, die wir, mitunter gleichgültig, lediglich als Angelegenheiten des individuellen Geschmacks betrachten. Demgegenüber eignet dem Schönen eine Tiefe, die uns unmittelbar angeht. In unzähligen Kunstformen bietet es uns in immer neuer Gestalt die Erfahrung einer äußerlich wie innerlich ungezwungenen Harmonie, die uns nicht kalt lässt.¹⁶ Inmitten aller leidvollen Wechselfälle des endlichen Lebens offenbart sich im Reich des Schönen eine ‚überirdisch‘ erscheinende Logik; eine Lebensweise, in der Gegensätze eingebunden sind und Widerstreit in Harmonie überführt wird. Diese integrative Dimension des Schönen haben nicht wenige Philosophen und Philosophinnen als immanente Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen ausgedeutet: als Chiffre einer vorgängigen Einheit, die wir zwar in gelingenden Werken und Momenten erfahren, die wir nicht aber von Grund auf selbst stiften, sondern allenfalls, sie dankbar auf- und annehmend, stets ebenso flüchtig wie unvollständig zum Ausdruck bringen können.¹⁷

Philosophie weist über sich selbst hinaus

Diese Kurzübersicht über die Transzendenzbezüge des Wahren, Guten und Schönen mag genügen, um zu zeigen: In der Reflektion auf unsere intensivsten epistemischen, moralischen und ästhetischen Erfahrungen hat die Philosophie stets aufs Neue ausgemacht, dass und wie unser Selbst von innen her über sich hinaus hinausgetrieben wird. Das Streben nach etwas Unbedingtem und Absolutem in der menschlichen Gefühlswelt, der Vorstellungskraft und dem Intellekt mündet aus in einem - wenngleich vielfach unartikuliert bleibenden - Bewusstsein, dass den Idealen des menschlichen Geistes ein Verweis auf den ultimativen Grund aller Realität innewohnt: Die spirituelle Dimension ist für

eine konsistent ausgeleuchtete Deutung des Schönen ebenso wesentlich wie sie untrennbar mit einer konsequenten Suche nach der Wahrheit und dem Guten verwoben ist.

Eine wichtige Erkenntnis, welche die Philosophie dabei auf allen drei Ebenen zu jener Selbstdeutung der immanenten Transzendenz des menschlichen Geistes beiträgt, ist die Unterscheidung zwischen *Symbolen* und *Zeichen*. Ein Zeichen wie das „STOP“-Schild im Straßenverkehr ist eindeutig; es lässt keinen Spielraum für subjektive Interpretation, etwa im Zwiegespräch mit der Polizei. Zeichen sollen Bezeichnung und Bezeichnetes auf eindeutige, objektive Weise miteinander verbinden. Nicht so Symbole; sie erlauben nicht nur eine persönliche Interpretation, sie erfordern sie. Die Exegese von Symbolen kann nicht ausgelagert werden; das Individuum selbst muss sich zwischen Bedeutendem und Bedeutung als Interpret einschalten: sozusagen als individuelle Leitung, durch die der Strom des Sinns zu fließen hat. Um beispielsweise zu sagen, was ein religiöses Symbol wie das Kreuz bedeutet, wäre in die Geschichte des Symbols selbst einzutauchen, mitsamt der Bereitschaft, sich von dessen individuell erschlossener Bedeutung berühren zu lassen – in christlichen Worten: *das Kreuz zu tragen*.

Die Tatsache, dass die Bedeutung eines religiösen Symbols nicht ohne Rückgriff auf die innere Sphäre der Personen, zu denen es spricht und die sich von ihm ansprechen lassen, identifiziert werden kann, relativiert die Bedeutung des Symbols nicht ungebührlich. Im Gegenteil: Da sich die Interpreten ihrer subjektiven Beteiligung bewusst sind, suchen sie typischerweise nach zwischenmenschlicher Bestätigung für ihr Symbolverständnis; daher das allfällige Bestreben, die eigenen spirituellen Wahrheiten mit anderen zu teilen und so den Kreis ihrer Geltung zu erweitern.

Wo Symbole so dem Diskurs und der damit einhergehenden Kritik anvertraut werden, gewinnen sie. Mit jeder zusätzlichen Person und Deutung, auch und gerade durch die Begegnung mit anderen Glaubenssystemen und durch Gespräche mit Agnostikern und Atheisten, erfolgt eine fortschreitende hermeneutische Klärung und Differenzierung des in Rede stehenden Symbols und seines Gehalts. Philosophen und Philosophinnen können sich an diesen Bemühungen beteiligen, indem sie die theoretische Aufarbeitung spiritueller Erzählungen im Hinblick auf Konsistenz und damit auch auf Plausibilität vorantreiben. Auf diese Weise kann die Philosophie Konflikte zwischen Verstand und Herz bei religiösen Menschen verringern und Religionsgemeinschaften dabei helfen, Agnostikern, Atheisten und Anhängern anderer Glaubensrichtungen die spirituellen Weisheiten ihrer Tradition nahezubringen.

Die Unterscheidung zwischen Symbolen und Zeichen verhindert dabei eine reduktive Auslegung des religiösen Bedeutungssinns. Symbole der Spiritualität dürfen nicht von ihrer hermeneutischen Einbettung in die persönliche religiöse Erfahrung abgelöst werden. Wer sie auf unpersönliche Zeichen reduziert, verzerrt ihren Impetus und schwächt ihre Legitimität: Die Deutung gerät sodann von einer Enthüllung von Fundamenten zu einer fundamentalistischen Hülle. Das Philosophieren eröffnet somit für die Spiritualität einen gesunden Mittelweg zwischen den Extremen des Fanatismus und des Relativismus.¹⁸ Während die jeweilige Glaubensgemeinschaft ihre Mitglieder vor Relativismus bewahrt, hilft das philosophische Streben, einen öffentlichkeitsstauglich-allgemeinen Ausdruck für das eigene Bekenntnis zu finden, Fanatismus abzuwehren.

Natürlich konstituiert das philosophische Denken nicht den Geist, den es erforscht. Die Innerlichkeit, von der aus wir uns der Welt und einander sowie uns selbst nähern, ist immer schon gegeben, sobald reflektierende Selbstwahrnehmung einsetzt. Lange bevor wir verbal kommunizieren konnten, waren wir uns als Kinder bereits des Bewusstseins anderer bewusst und begannen, durch sie ermutigt, uns Schritt für Schritt – in Worten und Bildern, die andere uns schenkten – unseres eigenen Bewusstseins zu vergewissern.¹⁹ Kurz: Wir sind Person, bevor wir ein Selbst werden, und wir werden ein Selbst in und durch symbolische Kommunikation. Im Blick auf die dem menschlichen Geist innewohnenden Ideen und ihre transzendenten Strebungen werden wir also gewahr, dass unser Selbst, obschon der unverzichtbare Träger unseres Bewusstseins, nicht sein eigener Schöpfer ist. Was uns zur Unbedingtheit befähigt, ist nicht von uns bedingt.

Im Laufe der Jahrtausende wurde von den religiösen Traditionen der Welt ein reicher Vorrat an Symbolen ausgeprägt, um dieser Einsicht angemessenen Ausdruck zu geben. In zahllosen Stimmen, durch verschiedene literarische und ästhetische Formen, spiegeln diese spirituellen Traditionen, jede auf ihre Weise, ihre gemeinsame Suche wider. Ihre Kammern symbolischer Reichtümer waren also nicht nur längst reichlich gefüllt, bevor ihre begriffliche Rekonstruktion durch die Philosophie begann. Sie enthalten bis heute auch etwas, was die Philosophie auf ihrer Jagd nach verallgemeinerbaren Wahrheiten gar nicht erlangen kann: situierte Konkretheit.

In der Spezifität ihrer Symbole, eingebettet in Kontexte gelebter Sozialität und geteilter Sprache – sowie sich mit beiden verändernd –, offerieren spirituelle Traditionen stets mehr, als philosophische Begriffe aneignen können: Narrative zur persönlichen Identifikation. Philosophie

kann benennen, was spirituelle Symbole für den Menschen im Allgemeinen sind und tun. Wenn es aber um den einzelnen Philosophen und die einzelne Philosophin im Besonderen geht, muss die Philosophie über sich selbst hinausweisen: auf die individuelle Hermeneutik und Aneignung geistigen Lebens. Weit davon entfernt, die Weisheit des spirituellen Denkens durch ihre Übersetzung in weltliche Konzepte überflüssig zu machen, liefert die Philosophie vielmehr stichhaltige säkulare Gründe für eine unausgesetzte Beschäftigung mit spirituellem Denken; sie führt den Geist auf seiner Suche nach sich selbst auf Symbole, welche die Philosophie bestenfalls rekonstruieren, nicht jedoch produzieren kann.

So bekräftigt die Philosophie, was in der Physik seit Anfang des 20. Jahrhunderts zusehends stärker zum Ausdruck kommt, dass nämlich der vormalig aufgemachte Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft bzw. zwischen spirituellem und säkularem Denken ein Schein-Widerspruch ist, der sich keineswegs dadurch auflöst, dass man flugs einen seiner Pole eliminiert. Vielmehr sollte sich das säkulare Denken von sich her auf die spirituelle Dimension des Lebens beziehen, wie umgekehrt die Spiritualität sich an der Logik säkularen Denkens und Argumentierens abarbeitet. So wie, philosophisch betrachtet, das forschende Denken und der menschliche Geist sich durch den Rekurs auf Gott erhellen, so erklärt bzw. offenbart sich Gott, theologisch gewendet, auch im Denken und Forschen des menschlichen Geistes. Den säkularen Gründen für spirituelles Denken korrespondieren daher ebenso solide spirituelle Motive für eine Wertschätzung säkularer Forschung und Logik.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Göcke, B. (2018): *Theologie als Wissenschaft: Allgemeine wissenschaftstheoretische Grundlagen der Diskussion der Wissenschaftlichkeit christlicher Theologie*. In: B. Göcke (Hrsg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*. Band 1: *Historische und systematische Perspektiven*. Münster: Aschendorff, vii-xliv.
- 2 Vgl. Görnitz, T. & Görnitz, B. (2013): *Der kreative Kosmos: Geist und Materie aus Quanteninformation*. Heidelberg: Springer-Verlag.
- 3 Vgl. Hinsch, W. (2022): *Erfahrung und Selbstbewusstsein: zur Kategorienduktion bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- 4 Vgl. De Chardin, P. T. (2018): *The phenomenon of man*. Morrisville, NC, USA: Lulu Press, Inc. Vgl. auch Göcke, B., Godehard Brüntrup, Ludwig Jaskolla (Hrsg.)(2020): *Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion meets Philosophy of Science*. Paderborn: Brill, Mentis.

- 5 Der Szientismus ist eine Wissenschaftstheorie, nach der Methoden der Naturwissenschaften auf die Geistes- und Sozialwissenschaften übertragen werden sollten.
- 6 Umfassend hierzu: Cassirer, E. & Lofts, S. G. (2020): *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 3: Phenomenology of Cognition*. London: Routledge.
- 7 S. auch: Dierksmeier, C. (2011): Kant's humanist ethics. In: *Humanistic ethics in the age of globality* (pp. 79-93). London: Palgrave Macmillan.
- 8 Vgl. Leist, F. (1957): Transzendenz, transzendent und transzendental. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 65, 294-309. Vgl. auch Göcke, B. (2012): Alles in Gott? Zur Aktualität des Pantheismus Karl Christian Friedrich Krauses. Regensburg: Pustet.
- 9 Einen guten Überblick über die derzeit meistdiskutierten Wahrheitstheorien liefert: Schmitt F. (2004): *Theories of Truth*. Malden, MA, USA: Blackwell. Zur neueren theologischen Debatte des Wahrheitsbegriffs siehe Realismus und Antirealismus in der Theologie. In: *Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Vol. 144 (1). 2022 <https://ztp.jesuiten.org/index.php/ZTP/issue/view/328>
- 10 Vgl. Anderson, J. (2005): If Knowledge Then God: The Epistemological Theistic Arguments of Plantinga and Van Til. In: *Calvin Theological Journal* 40.1 (2005): 49-75.
- 11 Patristik ist die nachapostolische Epoche der Kirchenväter im 2.-8. Jahrhundert.
- 12 Panpsychismus ist eine Theorie, nach der alle existenten Objekte geistige Eigenschaften besitzen. Dem Pantheismus liegt die These zu Grunde, dass es eine Identität von Gott und der Natur gäbe. Demgegenüber soll der *Pantheismus* ausdrücken, dass die Welt zwar in Gott enthalten ist, dieser aber umfassender als jene ist.
- 13 Dazu siehe Göcke, B. P. (2013): Pantheism and classical theism. In: *Sophia*, 52, 61-75.
- 14 Vgl. Dierksmeier, C. (2016): *Qualitative Freiheit. Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung*, Transkript: Bielefeld.
- 15 Vgl. Rathbun, J. W. & Burwick, F. (1964): Paul Tillich and the philosophy of Schelling. In: *International Philosophical Quarterly*, 4(3), 373-393.
- 16 Vgl. Matherne, S. & Riggle, N. (2021): Schiller on freedom and aesthetic value: Part II. In: *The British Journal of Aesthetics* 61, no. 1 (2021): 17-40.
- 17 Vgl. Hildebrand D. (1977): *Ästhetik*. Stuttgart u.a: Kohlhammer.
- 18 Dazu ausführlicher: Dierksmeier, C. (2013): *Das Noumenon Religion*. In: *Das Noumenon Religion*. De Gruyter: Berlin.
- 19 Vgl. Hart D. B. (2020): *Theological Territories: A David Bentley Hart Digest*. Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press.

Der Verfasser

Claus Dierksmeier ist Professor für Globalisierungsethik an der Universität Tübingen und Autor des Buches „Qualitative Freiheit – Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung“.